

# APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XXIII - n. 2 - Aprile-Giugno 2010 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

INEDITI DI DON GERMANO



DOVE STA LA CHIESA

† Germano Pattaro

*Pubblichiamo un altro testo tratto da una delle relazioni tenute da don Germano alle Suore di Maria Bambina; la prima di tali relazioni è stata pubblicata per intero nel precedente numero di "Appunti di teologia".*

Poniamoci una domanda. Essa può essere così circoscritta: "dove" gli uomini devono cercare per trovare la Chiesa, in modo da essere sicuri che essa è davvero la Chiesa e non un'associazione, un partito, un'organizzazione o altro. E ancora: "dove" la Chiesa deve andare e "in che parte" essa deve mettersi per farsi incontrare e riconoscere. Se si mettesse "altrove", fuori posto, sarebbe come se si nascondesse.

#### *a) L'anagrafe della comunità ecclesiale*

La risposta ci orienta su pensieri precisi. Si deve sapere innanzitutto che la Chiesa non può cercare né splendore, né gloria. Non può, cioè - come si dice - "mettersi in mostra". Le è chiesto, al modo del suo Signore, di essere mite, povera, senza grandezza, umile, priva di potenza, perché ricca di Lui e di nient'altro. La sua identità è, appunto, definita dalla prima Beatitudine, quella dei poveri, occupati da Dio, interessati a Lui solo e non distratti su altri interessi (Mt 5,3).

Ciò, però, non significa che essa si debba nascondere. Il suo luogo, infatti è "sui tetti", secondo l'immagine evangelica (Mt 10,27).

Riformulata in altre immagini ancora. Essa è "sale che dà sapore", è "lampada sul moggio", è "città sul colle". Il suo posto è "in alto" "perché la sua luce risplenda davanti agli uomini" (Mt 5,13-16). Se non sta "in alto" essa manca al suo compito. "Se il sale perdesse il suo sapore... a null'altro serve che ad essere gettato via". Ed altrettanto: "Né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio" (Mt 5,15). "In alto" per esser vista, dunque.

Non a ore, ogni qual tratto, in qualche circostanza. Sempre, invece, e dovunque.

Dice il Concilio, ricorrendo all'immagine del profeta Isaia (Is 11,10-12), che la Chiesa è "vessillo alzato tra i popoli" (*Unitatis redintegratio*, 2). Il "farsi vedere" è, dunque, per la Chiesa un compito vocativo, a cui essa non può in nessun modo rinunciare.

"Farsi vedere", ma come? Meglio: "fare vedere che cosa?"

La risposta viene dal Vangelo: dove due o tre invocano il nome del Signore, Egli è in mezzo a loro (cfr. Mt 18,20). Una risposta precisa, ma da capire bene. "Invocare il nome" non è dire il nome di Dio e basta. Se fosse solo così lo si invocherebbe invano. Per "invocarlo" bisogna "conoscerlo" e il "conoscere", al modo come lo intende la Bibbia, non è un atto di intelligenza, un modo, cioè, della scienza. "Conoscere" significa amare qualcuno, essere di lui, appartenergli. Il verbo che spiega la relazione d'amore che lega l'uomo e la donna dice, appunto, "conoscere". Gesù, infatti, dichiara: "questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo" (Gv 17,3). "Conoscere" è, dunque, atto di vita, espressione d'amore, intimità. "Conoscere il nome" significa, di conseguenza, essere ammessi nell'intimità di chi rivela, con il nome, la sua identità, il suo segreto, il suo cuore. È così che si fa conoscere Dio e non altrimenti. Per questo "invocarlo" significa lasciarsi portare entro la sua vita, metterlo al centro del proprio interesse, decidere che Lui è tutto. Scegliere, dunque, di stare nella sua intimità e non altrove. Anche Satana, infatti, conosce le parole che parlano di Dio (Mt 4,4-10). Pure gli ebrei condannano il Figlio di Dio. Lo stesso Pilato ha interesse a conoscerlo e anche Erode. Ma Cristo non ha nulla a che fare con loro, con la parola con cui parlano, con l'interesse che dimostrano. Parlano invano. Cristo per loro è estraneo e alieno.

Si vuol dire che non basta che si parli di Cristo e del suo nome perché lì dove si parla ci sia la Chiesa. Questo "parlare" che è "conoscenza" e "invocazione" è un fatto di vita. Vita che viene "dall'alto" di Dio, s'intende, e non dall'uomo. Nessuno, infatti, può dire che "Gesù è Signore" se non gliene fa dono lo Spirito di Lui (cfr. 1 Cor 12,3). Il che significa che chi dice "Gesù è il Signore" come se fosse una sua capacità (conoscenza - scienza) non di Lui parla, ma solo di se stesso che parla di Lui. Ne parla, perciò, invano. Peggio: ne parla alle spalle, perché mette avanti se stesso. Parla male, di conseguenza, e bestemmia.

Questa, allora, la conclusione: la Chiesa è lì dove l'invocazione del "Nome" significa che Cristo, la sua Parola, la sua vita sono l'interesse assorbente di chi si raduna. È chiaro che il "nome di Gesù" non è un'invocazione magica. È certo una parola piena di forza e di potenza: dona la Salvezza. Ma in un modo tutto particolare.

Per capire bisogna ricordare due cose.

La prima constata, ad esempio, che quando l'uomo parla, la sua parola, in qualche modo, lo porta a colui al quale la parola è rivolta (parola: "segno efficace"). È anche vero, però, che questo andare verso colui a cui si parla è solo

un movimento spirituale. Chi parla, infatti, sta sempre qui, dove non sta chi ascolta, il quale sta sempre di fronte. L'intervallo tra i due impedisce l'identità e permette solo una relazione. Il che significa che l'uomo che parla si esprime con la parola, ma non entra nella parola che egli dice per andare dove va la parola. Cristo, invece, è la Parola che il Padre dice: "Filippo, chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,9). Si dice, infatti, che Dio viene a noi in Gesù di Nazaret. Ciò per capire che quando Dio parla, appunto, viene, si fa presente, "abita in mezzo a noi" e con noi fa "comunione". Dove, dunque, risuona la Parola che lo proclama e lo invoca, Egli è "il presente".

La seconda constata, di conseguenza, che la Parola di Dio è sempre efficace (cfr. Is 55,10). Essa realizza ciò che promette, attua ciò che annuncia, compie ciò che profetizza. Dio - come si dice - è onesto e sta alla parola data. Non la tradisce mai. "Invocare il nome" non è, dunque, un dire, ma proclamare un accadere. Possiamo spiegarci in questo modo. L'eucaristia è sempre e solo l'eucaristia della parola e del pane e del vino. Senza il pane e il vino essa fa una promessa a vuoto; senza la parola, il pane e il vino sono un cibo qualsiasi. Che è come dire che la parola compie la promessa della Pasqua nella realtà del pane e del vino e il pane e il vino hanno nella parola la fonte del mistero di Dio che in essi si fa presente. Per questo "invocare il nome" significa contemporaneamente ascoltare e celebrare la Parola di Dio.

Ancora un'osservazione. "Invocare il nome" è liturgia di comunione. Chi "invoca" diventa di Dio, perché Dio è con lui e lo fa "suo". La Chiesa, infatti, è la comunità dei "suoi". Con un'attenzione: "suoi" significa certamente che gli uomini che Dio convoca stanno con Lui e di Lui vivono, ma non alle spalle degli altri uomini. I cristiani, infatti, sono "chiamati" non per starsene presso Dio, ma per emigrare verso gli uomini. "Chiamati" per essere "inviati". Diventare di Cristo coinvolge, dunque, nella causa di Lui. Andare dove Lui chiama è andare verso gli uomini, tutti, che Egli ama e serve. "Invocarlo", allora, implica ascoltarlo, celebrarlo e servirlo. Meglio: ascoltare la sua Parola significa celebrarla e servirla. "Andar sui tetti" ad annunciarla, radunarsi nella mensa pasquale per esserne nutriti, "lavare i piedi" agli uomini per renderla viva nella carità.

Questa, dunque, è l'anagrafe storica della Chiesa. Essa è lì dove la Parola di Dio raduna chi essa convoca, così che i radunati la ascoltano, la celebrano e la annunciano servendo gli uomini amati da Dio. Traducendo, al modo del Catechismo: i "segni" per riconoscere la Chiesa sono la Parola, il Sacramento, il Ministero.

#### *b) La Chiesa "locale"*

Se le cose dette sono vere, allora, è possibile dire che la Chiesa è lì dove sono i gruppi ecclesiali, le comunità parrocchiali, le comunità religiose. È qui in questo stesso gruppo dove noi siamo.

Una constatazione giusta.

Il Concilio dice con esattezza: "Questa Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali di fedeli [...]. In esse con la predicazione del Vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero

della cena del Signore [...]. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la chiesa una, santa, cattolica e apostolica" (*Lumen Gentium* 26). Constatazione giusta, ma non ovvia. Per il fatto che abbiamo la tendenza a immaginare la Chiesa come una realtà grande e solenne, fuori dalle piccole situazioni della vita. Queste sembrano occupate dalla vita cristiana, ma non direttamente dalla Chiesa. La Chiesa - questa è la nostra immaginazione - sembra sempre più in là di dove noi siamo e sempre più in alto di dove noi ci troviamo. In altri termini: quando pensiamo alla Chiesa, d'istinto, ci riferiamo alla Chiesa detta "universale" e mai alla Chiesa "in situazione". Il Concilio e le osservazioni a corredo che abbiamo fatto ci invitano, invece, a rovesciare la nostra attenzione e, quindi, anche la nostra comprensione nei confronti della Chiesa. L'invito ci chiede di guardare la Chiesa nella sua condizione di Chiesa che è lì dove noi siamo e mai altrove dal dove noi ci troviamo. Non certo per isolare la Chiesa in questo "dove". In questo caso affermeremmo - come si dice - la Chiesa "locale" e negheremmo la Chiesa "universale". Si vuole invece prender atto che la Chiesa universale è sempre storicizzata, in un *qui* e in un *ora*.

Meglio e più puntualmente: la Chiesa detta "locale" è la Chiesa "universale" che prende figura in un luogo e in un tempo determinato. Essa, infatti, è sempre situata in mezzo a degli uomini che sono questi e non altri e affronta problemi che sono loro e non di tutti. I luoghi, i tempi, gli uomini non sono mai né generali, né tanto meno generici. Riflettono una storia particolare, nella quale si compie la vicenda umana. La riscoperta della Chiesa come "Chiesa locale" è certamente una delle accentuazioni più singolari donateci dal Concilio. Essa diviene, di fatto, fonte di un modo interamente rinnovato di essere della Chiesa. Tutti convergono in questa affermazione. Ha il valore di una sorpresa di Dio, anche perché nella fase di elaborazione del dibattito conciliare sulla Chiesa non era stata in alcun modo prevista.

Si può capire l'importanza della "Chiesa locale", come dato emergente dell'ecclesiologia del Concilio, mettendo a confronto l'immagine che la Chiesa aveva di sé prima del Concilio con quella messa in evidenza dal Concilio. Il passaggio può essere spiegato in questo modo. La figura che mostra l'autocoscienza della Chiesa fino al Concilio è la piramide. Si parla, infatti, di "ecclesiologia piramidale". Un'analogia, evidentemente. Essa fa capire che come in una piramide il punto privilegiato è il vertice, senza del quale la piramide sarebbe mozza, parziale e non ultimata, altrettanto è nella Chiesa: il suo punto privilegiato è il pontificato romano. E ancora: come nella piramide dal vertice si scende progressivamente verso la base, senza perdere l'unità che il vertice assicura e garantisce, così nella Chiesa si scende dal Papa, tramite i Vescovi e i Sacerdoti, verso i fedeli, per non spezzare la continuità che va dal successore di Pietro ai laici. Il linguaggio del catechismo diceva, infatti, che la Chiesa si divideva in "Chiesa docente" - cioè il Papa, i Vescovi, i Sacerdoti - e in "Chiesa discente", cioè i fedeli, i laici. La Chiesa che pensa, insegna, decide e guida e la Chiesa che prega,

ascolta, obbedisce ed esegue. Chiesa "attiva" e Chiesa "passiva". L'accento privilegiava, dunque, il momento gerarchico della Chiesa e concentrava il Magistero, il Ministero e l'Autorità pastorale nella gerarchia. Con una tendenza assorbente, tale che per parlare dei fedeli-laici non si diceva ciò che essi erano, ma quello che essi non erano: non sacerdoti, appunto. Con una conclusione: in questo modo tutto il discorso sulla Chiesa si concentrava sulla sua struttura sociologica e funzionale. "Funzionale" significa che si parlava della Chiesa richiamando, in modo forte ed anche esclusivo, l'attenzione sul "fare" della gerarchia e sull'"eseguire" dei laici. Così come - per stare nell'analogia del corpo, propria di Paolo (1 Cor 12,12 ss.) - in un corpo si parla degli organi attraverso i quali l'uomo realizza le proprie intenzioni nelle azioni.

Il Concilio non ha certo negato ciò che nella Chiesa si deve sapere e dire circa la Gerarchia, ma lo ha ricompreso in un discorso più ampio. Rimanendo nell'immagine del Corpo-Chiesa, si è chiesto innanzitutto qual è il principio che lo fa come un corpo vivente. Qual è, cioè, il principio profondo, il centro che ne costituisce l'anima e, quindi, l'identità radicale. La risposta - ovvia - dice: Cristo nel suo Spirito. Allora se Cristo è il tutto della Chiesa, Egli ne è davvero il centro. La nuova immagine sarà, dunque, una circonferenza di cui tutti i punti sono a pari distanza dal centro. Così: Cristo è il centro e i battezzati godono di una "vera eguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli per l'edificazione del Corpo di Cristo" (*Lumen Gentium* 32).

L'immagine - dalla piramide alla circonferenza - fa capire che si è passati da un'ecclesiologia della "decisione" e della "dipendenza" ad un'ecclesiologia della "compartecipazione". Nella Chiesa, cioè, nessuno è "più Chiesa" di un altro e la Chiesa non è più degli uni e meno degli altri. La Chiesa è di tutti; tutti ne sono coinvolti, tutti ne sono responsabili. La Chiesa, perciò, si dichiara tutta "ministeriale" (cfr. CEI, *Evangelizzazione e ministeri*). Nel senso che diversi sono i ministeri dei laici e dei sacerdoti, ma a tutti Dio chiede di essere servitori della Parola da annunciare, da celebrare e da servire nella carità. Nella Chiesa, perciò, nessuno è passivo e tutti concorrono con i "doni", i "ministeri" e i "servizi" loro propri, secondo lo Spirito, a farla vivere e crescere in mezzo agli uomini.

La conclusione può essere così formulata: se il "luogo" della Chiesa è Cristo e il rapporto con Lui, essa è dovunque Cristo è il centro e il rapporto a Lui la ragione dell'esistenza. Dappertutto, quindi. "Dappertutto" indica, di conseguenza, che la Chiesa è "locale". Ne parla in questo modo anche l'apostolo Paolo. Dice: "Paolo [...] e il fratello Sostene scrivono alla Chiesa di Dio che è in Corinto" (1 Cor 1,1); "e a tutti i santi dell'intera Acaia" (2 Cor 1,1); "Paolo e Timoteo [...] a tutti i santi in Cristo Gesù che sono a Filippi" (Fil 1,1). Solo dopo e di conseguenza, Paolo parlerà della "Chiesa universale" (Ef 4 e 5). Con un movimento dal basso all'alto, a partire dal basso della "Chiesa locale", che "in comunione" con la Chiesa sorella testimonia l'"unità" e l'"unicità" della Chiesa di Cristo. Ogni Chiesa locale, quindi, è davvero

l'“una, santa, cattolica e apostolica”. Dovunque: senza differenze. Essa vive della Parola, della Liturgia, del Ministero, che sono il dono di Dio ai suoi, quando essi si ritrovano per “invocarne il nome”.

Così fondata, essa cerca con movimento spontaneo le altre comunità e, amata da Dio, le ama, le cerca, le condivide, per esprimere con loro la comunione che a loro la lega e di cui essa con loro vive e convive.

Per questo si deve dire che la “Chiesa universale” è la “comunione” delle “Chiese locali”. Ognuna di esse sarà dunque se stessa, senza chiudersi, perché chiamata a incontrarsi con le Chiese sorelle e si aprirà a loro senza disperdersi, perché vivente, lei e loro, nello stesso Signore.

La Chiesa di Roma e il suo vescovo che è il papa sono chiamati a sollecitare, discernere, accompagnare e certificare questo continuo movimento di “comunione”.

Un'ultima sottolineatura per meglio capire. Una Chiesa è locale in rapporto al luogo dove essa si trova. “Luogo” non significa, evidentemente, uno spazio geografico. Esso indica una particolare realtà storica. Fa, cioè, riferimento, a degli uomini, alla loro situazione morale, sociale, civile. Il che vuol dire che una Chiesa è “locale” quando sta tra gli uomini in mezzo ai quali essa si trova. Li riceve dalle mani di Dio e sa che Dio li affida alla sua responsabilità d'amore. Sta, quindi, in mezzo a loro, perché “va” continuamente a loro. Il movimento di Dio è, infatti, *chiamare per inviare*.

La Chiesa locale, di conseguenza, è una Chiesa che cerca

e non si fa cercare; che ama per prima, senza condizione, anche se non amata; che parla, iniziando in maniera inerme il dialogo di Dio con l'uomo; che serve, anche se non è ringraziata; che sempre ringrazia, anche se è abbandonata; che sta nella fedeltà a Dio libera, anche se giudicata. Al modo stesso di Cristo, che cerca gli uomini dove stanno, prendendo Lui l'iniziativa, senza chiedere condizioni per farsi incontrare. È Lui, infatti, che apre la strada dal cielo alla terra, da Dio all'uomo, dalla grazia al peccato. Mai l'uomo. Dio, in Gesù di Nazaret, è Colui che “viene incontro”.

Serva a conferma l'episodio dell'adultera (cfr. Gv 8). Accusata, Gesù non l'accusa; giudicata, non la rimanda. La conosce e conosce il suo peccato: lucidamente e consapevolmente. Eppure non le dice: torna nella tua vita, non peccare e vieni pentita a questo appuntamento. Le dice, invece, “Vai” che significa “*Shalom*”, pace. Con un atto che rovescia il rapporto di Dio con la sua creatura. Gesù le dichiara: sono con te, dalla tua parte e se mi accetterai potrai “non peccare più” - che è come dire che Gesù visita il peccatore, l'uomo, entrando nel cerchio del suo peccato per farlo uscire dalla sua maledizione. Una decisione libera, amante, senza condizione. È questo, appunto, l'Evangelo. La “buona notizia” che Dio è venuto a cercare i peccatori (cfr. Lc 5,32). La Chiesa sta, dunque, nello stesso movimento. Entra nella storia che le è affidata e va incontro agli uomini di questa storia, lì dove essi si trovano e dall'intimo dei problemi che sono loro, comunque essi siano.



## L'ENCICLICA *CARITAS IN VERITATE*: UN INVITO AL RINNOVAMENTO DELL'ECONOMIA\*

Ignazio Musu

### *Le motivazioni dell'enciclica*

L'enciclica *Caritas in Veritate* è stata pubblicata il 7 luglio 2009, ma si prevedeva che uscisse già nel 2007, anno in cui ricorrevano i quarant'anni dalla pubblicazione della *Populorum Progressio* di Paolo VI; l'intenzione di Benedetto XVI era infatti di celebrare questa data con la nuova (e la sua prima) enciclica di natura sociale. La pubblicazione è stata poi ritardata; e certamente lo scoppio della crisi finanziaria ed economica ha avuto un ruolo determinante in questo ritardo.

Si sa che una stesura finale dell'enciclica era già pronta all'inizio del 2008, tanto che ne era stata annunciata la pubblicazione per l'autunno. Ma il 2008 è stato appunto l'anno in cui la virulenza della crisi è apparsa in tutta la sua gravità. Alla fine dell'anno era stato annunciato che la pubblicazione sarebbe avvenuta nel marzo 2009. Ulteriori ritardi si sono susseguiti fino alla pubblicazione finale, avvenuta in sostanziale coincidenza del Summit G8 de L'Aquila.

Le motivazioni profonde che hanno spinto il Papa a scrivere questo documento vanno però cercate ben prima della recente crisi economica; esse scaturiscono infatti dalla percezione della necessità che la Chiesa si

pronunciasse, proprio al suo più alto livello, sulle tante domande di natura morale che emergevano dai problemi della globalizzazione economica.

Le contraddizioni della globalizzazione economica hanno da tempo provocato in tutto il mondo un dibattito tra i sostenitori e i critici della globalizzazione stessa. Anche da molte voci nella Chiesa, specialmente delle Chiese dei paesi poveri e in via di sviluppo, veniva fatto notare come gli aspetti negativi della globalizzazione, soprattutto quelli relativi alla giustizia economica, si trovino in contrasto con alcuni principi più volte enunciati soprattutto nelle più recenti encicliche sociali: la destinazione universale dei beni; la necessità che l'economia tenga conto della promozione della dignità di tutte le persone; l'opzione preferenziale per i poveri.

La globalizzazione però sollecita interrogativi di ordine etico non solo per i cristiani, ma per tutte le persone di buona volontà. E sono appunto interrogativi che riguardano le ingiustizie economiche e distributive; non solo ingiustizie nella distribuzione dei beni materiali, ma nel senso più ampio di una crescente discriminazione delle possibilità di accesso allo sviluppo da parte di troppe persone e di interi popoli.

L'esperienza della crisi ha certamente inciso sulla stesura finale del documento, contribuendo probabilmente ad accentuarne il taglio fortemente critico riguardo al mercato lasciato a se stesso, l'evidente rivalutazione del ruolo dello Stato in economia, ma anche un orgoglioso rilancio della prospettiva umanistica e solidaristica tipica dei documenti sociali della Chiesa.

Ci sono state anche in questo caso, come rispetto a tutte le precedenti encicliche sociali, critiche da parte liberista, ma sono state meno forti che in altri casi, proprio per la coincidenza con la crisi e l'evidente ripensamento cui la professione economica è stata costretta dalla crisi stessa.

#### *Come l'enciclica mette in campo la carità*

Di fronte agli interrogativi morali su questo terreno, il Papa ha deciso di mettere in gioco una delle categorie più impegnative della fede cristiana, la categoria della "carità". La carità è interrogata dai problemi della globalizzazione economica sulle sue capacità di riuscire ad impegnare i credenti per evitare la disumanizzazione progressiva di troppi aspetti della vita economica e sociale.

La carità viene qui vista non in quanto "relegata in un ambito ristretto e privato di relazioni" (n. 4), ma come anima di una responsabilità nella vita economica e nella sua organizzazione. Scrive il Papa al n. 2 che la carità deve diventare rilevante "ad interpretare e dirigere le responsabilità morali" nei comportamenti e nell'organizzazione della vita economica di una società. E per fare questo non può non conformarsi a dei valori che poi andranno affermati e realizzati in concreto; questi valori, pur venendo individuati come risultato condiviso di una ricerca comune tra gli uomini di buona volontà, se sono valori devono pur sempre trovare un fondamento di verità. Questo sembra a me essere il senso del titolo dell'enciclica: *Carità nella Verità*.

Ma, come tutte le encicliche sociali, anche questa, secondo una tradizione iniziata da Giovanni XXIII, si presenta come un documento indirizzato anche agli "uomini di buona volontà". È, in altri termini, una lettera indirizzata a credenti, ma anche a non credenti.

In questa prospettiva è la categoria della solidarietà, della cura per l'altro, quella che meglio può dare un'idea, anche all'uomo di buona volontà che non è credente, dell'altra categoria, quella della carità, che per un credente fonda la prima sul piano più strettamente teologico.

Ed infatti con questa enciclica Benedetto XVI lancia un messaggio al mondo sui principi e i valori che dovrebbero ispirare la condotta umana e delle istituzioni, se si vuole raggiungere quello che fin dal sottotitolo l'enciclica definisce "sviluppo umano integrale". Il nucleo di questo messaggio è che l'economia ha urgente bisogno di un fondamento etico di solidarietà.

#### *Le sfide globali allo sviluppo, la crisi e la responsabilità degli economisti*

Il primo passo che l'enciclica invita a fare è quello di guardare allo sviluppo non solo come crescita economica. La precisazione "non solo" è importante, perché l'enciclica è molto attenta a non assumere una posizione negativa sulla crescita economica (si veda soprattutto il n. 14). Si rende

infatti ben conto, ad esempio, che la crescita economica a livello globale è necessaria (benché certamente non sufficiente) per la riduzione della povertà.

Del resto noi vediamo che la crisi attuale, che in molti paesi si manifesta come assenza di crescita economica, esaspera le paure e le insicurezze. E di fatto finisce per spingere le persone e i gruppi a chiudersi nella difesa del proprio benessere particolare, aprendo così il rischio di un circolo vizioso, alla lunga distruttivo della coesione sociale.

Dunque l'enciclica non è contro la crescita economica; la sua preoccupazione riguarda bensì la qualità e l'equilibrio di essa.

Da questo punto di vista, Benedetto XVI non fa che riprendere i punti essenziali della *Populorum Progressio* di Paolo VI. Ma nella *Caritas in Veritate* questa visione dello sviluppo viene confrontata con i nuovi problemi e le nuove sfide della società ed economia globalizzate del nostro tempo.

Innanzitutto, scrive il Papa al n. 24: "il mondo che Paolo VI aveva davanti a sé era ancora molto meno integrato di quello odierno". Poi il Papa sottolinea come il problema dello sviluppo si presenti in modo più complesso nell'economia globalizzata. Scrive al n. 22: "Oggi il quadro dello sviluppo è *policentrico*. Gli attori e le cause, sia del sottosviluppo sia dello sviluppo sono molteplici, le colpe e i meriti sono differenziati. [...] La linea di demarcazione tra Paesi ricchi e poveri non è più così netta come ai tempi della *Populorum Progressio*".

Tuttavia le contraddizioni e i problemi aumentano e, a ben vedere, si possono tutti ricondurre a un problema di giustizia nell'economia: dalla persistenza di aree intere del pianeta consegnate al sottosviluppo e alla fame, alle crescenti disparità tra paesi e all'interno dei paesi; dalla riduzione del ruolo delle reti di sicurezza sociale, all'insicurezza derivante dal mancato accesso al lavoro e da periodi troppo lunghi di disoccupazione; dai problemi di accesso alle risorse essenziali, quali l'acqua e l'energia, a quelli del deterioramento globale dell'ambiente.

Tutte queste contraddizioni e tutti questi problemi denotano delle carenze profonde nel modo di funzionare dei meccanismi economici, in particolare del meccanismo di mercato, soprattutto per conseguire obiettivi di giustizia. La mentalità convenzionale fortemente liberista che è prevalsa negli ultimi anni aveva difeso la globalizzazione sulla base dell'assunto che l'espansione economica, favorita dal mercato, avrebbe automaticamente risolto anche i problemi di giustizia distributiva (l'alta marea fa alzare tutte le barche). In realtà questo non è avvenuto. È vero che, specialmente in certe parti del mondo (si pensi alla Cina), la povertà assoluta è diminuita, ma sono molto aumentati i problemi di disuguaglianza, di povertà relativa, di nuove povertà. E comunque ci ha pensato la grave crisi economica globale, che stiamo ancora vivendo, a far dubitare di questa ottimistica visione. La crisi ha dimostrato che i mercati non sono in grado di autoregolarsi per garantire un pieno impiego e una crescita economica sostenuta e che le depressioni economiche, con gli enormi costi sociali che esse comportano, non possono essere cancellate dal novero degli eventi possibili.

Per la verità, la “buona” teoria economica non ha mai negato la necessità dell’intervento pubblico nell’economia, sempre per stabilire delle regole adeguate, e a volte anche come sostitutivo del mercato, laddove questo non si dimostri capace di impiegare le risorse disponibili in modo efficiente per la società. Non ha inoltre mai sostenuto che i mercati, sia pure ben funzionanti e con buone regole, siano in grado di garantire automaticamente obiettivi di equità e giustizia distributiva.

Purtroppo, particolarmente negli anni recenti, gli economisti sembrano troppo spesso aver trascurato questa complessità della “buona” teoria economica, lasciandosi colpevolmente prendere dalla moda di una difesa piuttosto superficiale dello spontaneismo economico e dall’illusione che i mercati avrebbero saputo prontamente reagire a una fase negativa correggendola rapidamente. La crisi attuale ha smentito in modo radicale questo atteggiamento, anche se non sembra che la lezione sia stata adeguatamente appresa.

Dunque quando l’enciclica riconosce la necessità di garantire mercati ben funzionanti, che non diventino “il luogo della sopraffazione del forte sul debole” (n. 36); quando riconosce l’esigenza di rivalutare il ruolo dei pubblici poteri in economia “in modo che siano in grado, anche attraverso nuove modalità di esercizio, di far fronte alle sfide del mondo odierno” (n. 24); quando afferma la necessità di una cooperazione internazionale date le limitazioni a cui la globalizzazione economica e finanziaria sottopone la sovranità dei singoli stati; quando fa tutto questo, l’enciclica non fa altro che ricollegarsi alle ragioni di una “buona” economia.

#### *Il passo ulteriore dell’enciclica: la necessità di un’etica della solidarietà*

L’enciclica fa un passo ulteriore. Sulla base dell’esperienza storica (e oggi anche per la riconosciuta difficoltà di intervenire con regole adeguate in un mondo globalizzato), l’enciclica (n. 11) mette in guardia sull’eccessiva fiducia che si è riposta nelle istituzioni destinate a garantire lo sviluppo, “quasi che esse potessero conseguire l’obiettivo desiderato in maniera automatica”, quando invece esse “da sole non bastano” senza “una libera e solidale assunzione di responsabilità da parte di tutti”.

Veniamo così al punto cruciale del messaggio dell’enciclica: l’insufficienza non solo della logica mercantile in sé, ma anche dell’intervento pubblico, per quanto organizzato bene e con buone regole, per garantire che l’attività economica si svolga secondo principi non solo di efficienza (non spreco) nell’impiego delle risorse, ma anche di equità.

Secondo Benedetto XVI è necessario integrare ed animare tutto questo con una spinta etica nei comportamenti economici. Scrive il Papa al n. 45: “L’economia ha bisogno dell’etica per il suo corretto funzionamento”. Ma subito aggiunge: “non di un’etica qualsiasi, bensì di un’etica amica della persona [... e che fa riferimento alla] inviolabile dignità della persona umana”.

L’enciclica non nega certo l’importanza di valori etici riconosciuti ormai essenziali dalla cosiddetta “etica degli affari” per un buon funzionamento sia del mercato che dell’intervento pubblico. Al n. 36 leggiamo che “i tradizionali principi dell’etica sociale, quali la trasparenza,

l’onestà e la responsabilità non possono venire trascurati o attenuati”. Ma l’enciclica afferma che bisogna andare oltre se si vuole uno sviluppo economico che sia veramente inclusivo: bisogna inserire a pieno titolo la solidarietà nei rapporti economici. E questo vuol dire che le motivazioni che stanno alla radice del comportamento economico devono superare i limiti di un comportamento che si affida solo all’interesse proprio. Per esemplificare, le nostre scelte economiche non dovrebbero avvenire solo sulla base di preferenze o essere arbitrariamente egoistiche, ma devono preoccuparsi anche degli altri: ad esempio delle generazioni future per quanto riguarda la protezione dell’ambiente naturale, o la possibilità che esse possano godere di un sistema di sicurezza sociale come ne godiamo noi.

L’enciclica poi sostiene (n. 40) la necessità di “profondi cambiamenti anche nel modo di intendere l’impresa”, recuperando innanzitutto in modo coerente i tradizionali valori di etica degli affari.

Uno degli insegnamenti della recente crisi economica è il grande pericolo di un’ottica che guardi solo alla massimizzazione del valore di mercato dell’impresa in un’ottica di breve periodo. Questo obiettivo è stato perseguito in molti casi disprezzando i valori dell’onestà e della trasparenza nei bilanci, dando informazioni distorte che hanno portato al disastro. Una corretta etica degli affari e una vera tutela degli azionisti suggeriscono, invece, di dare priorità a un obiettivo di sostenibilità economica e finanziaria dell’impresa o della banca nel lungo periodo, cosa che in troppi casi non è stata fatta: onestà, responsabilità e trasparenza sono state sacrificate sull’altare del breve periodo, con i risultati che sono sotto gli occhi di tutti. Il clima di concorrenza nel perseguire l’obiettivo di breve periodo non ha certo facilitato la correzione dei comportamenti disonesti, ma anzi li ha incoraggiati. Tutto questo dunque fornisce un’ottima ragione per invocare l’importanza di una corretta etica degli affari.

Ma un’etica di solidarietà applicata all’impresa va oltre; richiede, nota l’enciclica, il riconoscimento di una responsabilità sociale dell’impresa, “responsabilità nei confronti di portatori di interessi, quali i lavoratori, i fornitori, i consumatori, l’ambiente naturale e la più ampia società circostante”.

C’è poi nell’enciclica (n. 54) anche un forte richiamo a un’etica della solidarietà internazionale tra Stati, la cui azione per affrontare i problemi economici globali è troppo spesso bloccata da un comportamento non cooperativo.

#### *Solidarietà e mercato*

Nel dare alla solidarietà un ruolo così importante per un buon funzionamento dell’economia, vi è implicita una critica alla visione, molto diffusa nella professione degli economisti e degli operatori economici, che vede l’attività economica come esclusivamente motivata da un desiderio di autoaffermazione individuale. Ma una cosa simile ha senso sotto il profilo della logica economica? O non hanno piuttosto ragione coloro che affermano l’inconciliabilità tra rapporti mercantili, che non possono che essere determinati dall’egoismo individuale, e la solidarietà?

È ben noto che molti economisti ritengono che nel mercato le cose debbano proprio andare così: il mercato non può

funzionare se non è governato dall'interesse proprio. E anzi sostengono che il bello del mercato è proprio questo: pur essendo i comportamenti economici individuali motivati da una spinta egoistica, il mercato è poi in grado di trasformare tale spinta egoistica in un beneficio per tutta la società. Messi di fronte agli esempi storici di "fallimento del mercato" gli economisti normalmente rispondono che bisogna far funzionare meglio i mercati, con regole adeguate o in alcuni casi con un intervento pubblico correttivo o sostitutivo, ma che non bisogna o non è necessario cambiare la motivazione egoistica, perché altrimenti lo scambio non potrebbe più avvenire.

Ma le cose stanno veramente così? Se ci riflettiamo bene, ci rendiamo conto che la necessità dello scambio deriva da un dato oggettivo, sempre più evidente man mano che l'ingegnosità umana si sviluppa e le relazioni sociali diventano più complesse. Il dato è che nessuno di noi da solo è in grado di fare tutto; abbiamo bisogno di specializzarci; ed è bene per tutti che lo facciamo nelle cose che sappiamo fare relativamente meglio. Scambieremo allora ciò che sappiamo fare relativamente meglio con qualcosa che altri sanno fare meglio di noi e di cui noi abbiamo bisogno o che desideriamo.

Vorrei sottolineare la differenza tra "bisogni" e "desideri". I bisogni richiamano a delle esigenze fondamentali della persona. Il soddisfacimento di bisogni si può benissimo associare all'interesse proprio, in quanto interesse a disporre di ciò che è necessario per vivere. Quando però passiamo alla categoria dei "desideri", dietro questi può stare l'interesse proprio come volontà di autoaffermazione individuale (magari a scapito degli altri); ma può benissimo stare anche un desiderio di volere il bene altrui. In altri termini il desiderio che viene soddisfatto sul mercato non è necessariamente egoistico.

Ne consegue che il mercato non deve necessariamente fondarsi sull'egoismo. È quello che scrive Benedetto XVI al n. 35: "Il mercato [...] è l'istituzione economica che permette l'incontro tra le persone [...] che utilizzano il contratto come regola dei loro rapporti e che scambiano beni e servizi tra loro fungibili per soddisfare i loro bisogni e desideri". I bisogni riguardano qualcosa di oggettivamente necessario; i desideri possono benissimo essere ispirati all'altruismo e alla solidarietà.

Che la stragrande maggioranza delle relazioni mercantili siano dominate dall'egoismo e dall'affermazione dell'interesse proprio dei partecipanti allo scambio è fuori discussione. Ma l'enciclica non nega questo. Essa afferma che questo è l'essere, ma non il dover essere. In altri termini, il fatto che le cose vadano così, non significa che debbano continuare ad andare così.

Ha quindi molto senso quanto leggiamo al n. 36: "È certamente vero che il mercato può essere orientato in modo negativo, non perché questa sia la sua natura, ma perché una certa ideologia lo può indirizzare in tal senso. Non va dimenticato che il mercato non esiste allo stato puro. Esso trae forma dalle configurazioni culturali che lo specificano e lo orientano. Infatti, l'economia e la finanza [cioè i mercati] possono essere male utilizzati quando chi li gestisce ha solo riferimenti egoistici. Così si può riuscire a trasformare strumenti di per sé buoni in

strumenti dannosi. Ma è la ragione oscurata dell'uomo a produrre queste conseguenze, non lo strumento di per sé stesso. Perciò non è lo strumento a dover essere chiamato in causa ma l'uomo, la sua coscienza morale e la sua responsabilità personale e sociale".

Non ci sono dunque, in quella che l'enciclica chiama la "ragione economica", motivi per contestare l'affermazione sulla necessità che i valori dell'altruismo e della solidarietà ispirino i comportamenti nel mercato secondo una logica di responsabilità sociale. Anzi, va riconosciuto, come del resto fa la stessa più recente ricerca economica, che il realizzarsi di una economia più giusta aiuta in fondo anche il raggiungimento dell'efficienza economica.

Lo afferma chiaramente l'enciclica al n. 32, dove leggiamo: "La dignità della persona e le esigenze della giustizia richiedono che oggi le scelte economiche non facciano aumentare in modo eccessivo le differenze di ricchezza. [...] Ciò è esigito anche dalla 'ragione economica'. L'aumento sistemico delle ineguaglianze tra gruppi sociali all'interno di un medesimo Paese e tra le popolazioni dei vari Paesi [...] non solamente tende ad erodere la coesione sociale, [...] ma ha anche un impatto negativo sul piano economico attraverso la progressiva erosione del 'capitale sociale' ossia di quell'insieme di relazioni di fiducia, di affidabilità, di rispetto delle regole indispensabili ad ogni convivenza civile. È sempre la scienza economica a dirci che una strutturale situazione di insicurezza genera atteggiamenti antiproduttivi e di spreco delle risorse umane. [...] Anche su questo punto c'è convergenza tra scienza economica e valutazione morale. I costi umani sono sempre anche costi economici e le disfunzioni economiche comportano sempre anche costi umani".

### Conclusione

Vorrei proporre due considerazioni. La prima è che l'enciclica non nega la necessità di un ruolo regolativo e redistributivo dello Stato. Anzi, come si è visto, l'enciclica in qualche modo sostiene l'intervento dello Stato nell'economia. Oltre alla citazione del n. 24 possiamo anche citare il n. 41, dove si legge: "Ragioni di saggezza e di prudenza suggeriscono di non proclamare troppo affrettatamente la fine dello Stato. In relazione alla crisi attuale, il suo ruolo sembra destinato a crescere, riacquistando molte delle sue competenze".

Mi sembra che ci siano due "sottopunti" da sottolineare a questo proposito. Il primo è che anche lo Stato nei suoi interventi ha bisogno di un'etica che li orienti in una direzione di solidarietà. Una forte motivazione etica è necessaria per evitare che l'intervento pubblico risponda a interessi di parte piuttosto che al bene comune e per evitare la corruzione. Il secondo è che quanto più le relazioni mercantili sono informate da un'etica, tanto meno invasivo e quindi tanto più efficace sarà l'intervento pubblico. Un'etica della solidarietà e della responsabilità aiuta dunque il mercato ad essere più equo, ma aiuta anche l'intervento pubblico ad essere più efficace.

La seconda considerazione, che mi pare importante, è che Benedetto XVI riprende in questa enciclica una tematica che aveva già trattato nella parte pratica della precedente enciclica *Deus Caritas est*, quella del ruolo

della sussidiarietà. Egli infatti mette in guardia dal rischio di puntare esclusivamente sul binomio mercato-Stato, e incoraggia a lasciare spazio alle iniziative di solidarietà che partono dalla società civile. Al n. 39 il Papa richiama il rischio che, se predomina il binomio esclusivo mercato-Stato, vengano alla lunga estromesse “la solidarietà nelle relazioni tra i cittadini, la partecipazione e l’adesione, l’agire gratuito, che sono altra cosa rispetto al ‘dare per avere’ proprio della logica dello scambio e al ‘dare per dovere’ proprio della logica dei comportamenti pubblici imposti per legge dallo Stato”. Queste iniziative caratterizzate da valori di gratuità, fraternità e dono che partono dalla società civile svolgono anche una funzione di esempio e di stimolo, sia al mercato sia all’intervento pubblico. L’invito dell’enciclica a riconoscere non solo la necessità di un maggior spazio per l’etica nell’economia, ma a

riconoscere più specificamente un maggiore spazio per un’etica fondata sulla solidarietà, non è sempre stato riconosciuto, anche nei commenti favorevoli che pur si sono sentiti da parte di autorevoli economisti ed esponenti del mondo economico. È invece una indicazione sulla quale bisognerebbe riflettere di più, anche perché si tratta di un messaggio che risponde a una domanda diffusa nella società del nostro tempo, soprattutto in quelle parti del mondo dove troppe persone sono escluse dalla possibilità di contribuire allo sviluppo e di goderne i frutti.

Sotto questo profilo è quindi veramente un messaggio che non solo i cristiani, ma tutti gli uomini di buona volontà possono sentirsi impegnati a realizzare.

\* Testo, rivisto dall’Autore, della relazione tenuta presso la sala S. Apollonia a Venezia il 15 aprile 2010.



## IN ASCOLTO DEI PADRI

### I PADRI E L’UNITÀ DI ANTICO E NUOVO TESTAMENTO\*

Luigi Vitturi

#### Premessa

La questione del rapporto fra i due Testamenti è stata ritenuta come ineludibile da tutta la tradizione della Chiesa, la quale, sin dalle origini, si è posta la domanda sul significato e la funzione delle “Scritture ebraiche”. I primi cristiani adottarono i testi che oggi chiamiamo “Antico Testamento” e con questo ereditarono dal mondo giudaico da cui essi provenivano anche la visione dell’unità e della inerranza della Bibbia. Tutto il Nuovo Testamento è intrecciato di citazioni dirette o indirette delle Scritture giudaiche. Le affermazioni di fondo su Dio, sulle sue opere in favore del popolo eletto, le storie, il linguaggio, le immagini con cui tutto ciò veniva espresso, furono semplicemente assunti, ma l’evento della venuta di Cristo scompaginò la lettura tradizionale e i testi furono creativamente citati e interpretati alla luce della novità costituita dall’incarnazione. Già in San Paolo, nella lettera agli Ebrei, nei Vangeli, troviamo il tentativo di comprendere il significato delle antiche Scritture alla luce degli eventi recenti che si erano verificati. La frase che il vangelo di Luca tramanda, al momento del congedo di Gesù - “Aprì loro la mente all’intelligenza delle Scritture” (24,45) - è una delle finestre che ci fa intuire il lavoro interpretativo a cui dette luogo l’evento dell’incarnazione, mettendo in atto un flusso di lettura in cui la testimonianza delle Scritture gettava fasci di luce su Cristo.

#### 1. La nascita del canone neotestamentario

Già l’autore della *Seconda Lettera di Pietro* usa a proposito delle Lettere di Paolo un linguaggio che le poneva al livello delle “altre scritture” (3,15). Per Ignazio di Antiochia il “Vangelo” aveva un’autorità pari a quella dei “profeti”<sup>1</sup>. Però è dopo l’età di Ireneo che fu riconosciuto universalmente il carattere pienamente scritturistico dei testi specificatamente cristiani e divenne comune la loro designazione come “Nuovo Testamento”. Affermava Tertulliano a proposito della Chiesa di Roma:

“Essa riconosce un Dio solo, che ha creato l’Universo; riconosce Gesù Cristo, nato dalla Vergine Maria e Figlio di Dio Creatore; crede alla Resurrezione dei corpi; essa unisce la Legge e i Profeti coi Libri Evangelici ed Apostolici ed è di lì che attinge la forza e la fermezza della sua fede” (*De praescriptione haereticorum* 36). Il riconoscimento formale di un primo elenco, o canone, degli scritti neotestamentari può essere datato circa alla metà del secondo secolo. Verso il 150 Giustino conosce tutti e quattro i vangeli che chiama le “memorie degli apostoli” e dei quali ricorda l’uso nel culto settimanale. Solo una generazione più tardi, Ireneo avrebbe detto che il “quadruplici vangelo” è la cosa più naturale del mondo<sup>2</sup>. Provocata dal movimento di Marcione prima e di Montano dopo, per la Chiesa divenne importante che il NT avesse il giusto numero di libri, e di libri esatti. Tertulliano difese contro Marcione il carattere ispirato dei quattro vangeli, nella loro interezza. È da notare che la fissazione del canone del NT fu una realtà graduale, per la quale si possono individuare tre caratteristiche: il criterio che prevalse fu quello della apostolicità; certi libri rimasero per molto tempo ai margini del canone, ma poi non entrarono in esso; altri, che alla fine furono inclusi, dovettero aspettare molto tempo per essere riconosciuti.

#### 2. Il concetto di ispirazione della Scrittura

Il cristianesimo ereditò dall’ebraismo il concetto dell’ispirazione divina della Sacra Scrittura<sup>3</sup>. Secondo l’espressione comune, i diversi libri erano “scritti dallo Spirito Santo”<sup>4</sup>: l’autore umano aveva agito come strumento di Dio e la sua lingua era come “la penna di uno scriba veloce” (cfr Sl 45,1). I Padri consideravano ispirata l’intera Bibbia. Teodoro di Mopsuestia era convinto che gli autori dei due Testamenti scrivessero sotto l’influsso dell’unico e medesimo Spirito (*In Nahum*, 1,1). Che cosa intendevano i Padri per ispirazione? L’apologista Atenagora diceva che i Profeti agivano in uno stato di estasi e lo Spirito

soffiava<sup>5</sup> in loro come un suonatore soffia in uno strumento a fiato. Il Crisostomo affermava invece che Giovanni e Paolo erano strumenti musicali suonati dallo Spirito Santo<sup>6</sup> e Ambrogio descriveva il tumultuoso turbamento della mente dei Profeti<sup>7</sup>. Comunque i Padri, pur paragonando gli agiografi a degli strumenti, evitarono di dar loro un ruolo puramente passivo. Per Origene la funzione dello Spirito era quella di insegnare in modo più chiaro la verità divina senza sospendere in alcun modo la loro libera volontà. Sarebbe sbagliato pensare che essi perdevano l'uso di ragione. Agostino, a proposito degli evangelisti, dice che la funzione dello Spirito Santo era quella di stimolare i ricordi e di preservarli dall'errore<sup>8</sup>.

### 3. L'unità dei due Testamenti<sup>9</sup>

Ammissa l'unità della Scrittura, la Chiesa ha sentito anche la necessità di elaborare i metodi di esegesi per interpretarla. Il problema fondamentale era determinare il rapporto preciso dell'AT con la rivelazione di cui gli Apostoli erano stati testimoni. Con una divisione dal sapore un po' didattico, possiamo individuare nel pensiero dei Padri almeno quattro modelli di risposta.

#### a) Il modello conflittuale

L'AT viene considerato come un libro che, letto con occhi non velati, appare del tutto cristiano. Con questo atteggiamento, i Padri non facevano altro che seguire l'esempio degli apostoli se non dello stesso Gesù: nei racconti evangelici è evidente che Gesù applicò a se stesso e alla sua missione, quindi reinterpretò, le idee chiave del Messia, del Servo sofferente, del regno di Dio, presenti nella fede di Israele. In questa linea l'essenza del messaggio apostolico fu la proclamazione che nella manifestazione, nel ministero, nella passione, nella risurrezione, nella assunzione al cielo del Signore e nella successiva effusione dello Spirito Santo, le profezie antiche erano state adempiute. L'intero schema della rivelazione cristiana, pur essendo unico e nuovo, è "secondo le Scritture".

- Bisogna tener conto del fatto che, nei primi tempi della Chiesa, le prese di posizione dei diversi autori nascevano in un clima di scontro esterno (ebrei-cristiani) e interno alla Chiesa (cristiani di origine ebraica – cristiani di origine pagana). Un primo esempio può essere colto in Ignazio di Antiochia. Al suo tempo la Bibbia ebraica era l'unica Scrittura riconosciuta dalla Chiesa. Un passo della lettera indirizzata ai cristiani di Filadelfia suona così: "Ho ascoltato alcuni che dicevano: se non lo trovo negli archivi, nel vangelo io non credo. Io risposi loro che sta scritto, ed essi di rimando che questo è da provare. Per me l'archivio è Gesù Cristo, i miei archivi inamovibili la sua croce, la sua morte e risurrezione e la fede che viene da lui"<sup>10</sup>. Si tratta probabilmente di una disputa tra Ignazio e un gruppo di giudeocristiani: non si può credere a quanto scritto nel vangelo, se non lo si ritrova negli *archivi*, cioè nelle Scritture ebraiche. Secondo un commentatore, "gli archivi e il vangelo sembrerebbero contrapposti come l'AT e il NT, e a quelli che volevano trarre una prova dal primo, Ignazio replica che il fondamento della fede cristiana non è l'AT ma Gesù Cristo, che è più

grande delle figure eminenti dell'AT"<sup>11</sup>. La sensibilità di Ignazio è quella di un etnocristiano e nei suoi scritti il riferimento alla Legge e ai profeti è generico, anche se li riconosce come Parola di Dio. Si possono mettere a confronto le sue lettere con quella inviata ai cristiani di Corinto da Clemente di Roma intorno al 95-96: si nota una grande differenza. Mentre quest'ultima abbonda di citazioni anticotestamentarie, mostrando come per i cristiani l'AT continuasse ad avere la stessa autorità che aveva per gli ebrei, le lettere di Ignazio rivelano un sostanziale disinteresse. Per il vescovo di Antiochia, l'autorità principale era la predicazione apostolica sulla vita, morte e resurrezione di Gesù.

- L'unità tra AT e NT fu invece del tutto rifiutata da Marcione. La sua figura e le sue posizioni ci sono note solo attraverso le repliche dei suoi avversari, Ireneo e Tertulliano in particolare. Proprio quest'ultimo nella sua opera *Adversus Marcionem*, parla della divisione tra Legge e vangelo come del punto nodale della concezione marcionita (I,19,4): "Marcione ha separato la legge antica dalla legge nuova: ecco il suo capolavoro. I suoi discepoli negheranno ciò che è scritto sul frontespizio del loro libro, una specie di iniziazione per gli adepti, di incoraggiamento per gli iniziati, voglio parlare delle "Antitesi" nelle quali il maestro si sforza di stabilire che c'è un conflitto tra vangelo e legge antica, in modo che dalla lotta tra i due testamenti, si possa dimostrare la diversità degli dei?" Per Marcione l'AT ha una validità provvisoria quale codice di rigida giustizia, ma il suo autore è il Demiurgo, non il Dio di amore di Gesù. Per questo è stato sostituito dalla nuova legge proclamata dal Salvatore. Su questa contrapposizione impostò la sua opera, le *Antitesi*, nelle quali sentenze dell'AT e del NT sono confrontate per dimostrare il contrasto netto e suffragare così la tesi della distinzione delle due divinità.

#### b) Il modello tipologico-allegorico

Nel greco classico, il termine *typos* significa "impronta, marchio, immagine, figura, prototipo, abbozzo": appare più volte nel NT e la traduzione dipende dal contesto. In esegesi, *typos* si dice di persone, oggetti o eventi, assunti come *prefigurazioni, immagini e abbozzi* di persone o cose future. Il termine *allegoria* fu utilizzato forse per la prima volta da un grammatico greco verso il 60 a.C. per designare il procedimento "che consiste nel dire una cosa allo scopo di farne intendere un'altra". In senso cristiano, la parola è usata da Paolo nella allegoria di Sara e Agar, in Gal 4,21. C'è chi distingue tra tipologia e allegoria. Nel procedimento tipologico si scorge una dilatazione del senso letterale e, dunque, una verificabilità semantica, a differenza dell'analisi di tipo allegorico dove, nella ricerca del senso nascosto, il senso letterale verrebbe trascurato, lasciando spazio a un certo arbitrio interpretativo. Nell'ambito della storia della salvezza, la tipologia, a differenza dell'allegoria, tiene conto della portata storica degli eventi. Solo nell'allegoria si rischierebbe una non-rispondenza tra evento e significato e, quindi, una certa arbitarietà imposta da una lettura esterna non ricavabile dal testo. La

tipologia è stata, senza dubbio, fin dalle origini cristiane, una delle soluzioni classiche per sottolineare l'unità dei due Testamenti. Gli eventi antichi furono compresi come "pre-figurazione" e/o "pre-annuncio/anticipazione" della rivelazione avvenuta in Cristo e gli eventi del NT vennero letti in una relazione di continuità, di contrasto o di superamento rispetto agli antichi.

Origene († 254) e la scuola alessandrina fecero un tale uso della categoria tipologico-allegorica che, da allora in poi, alcuni procedimenti furono sentiti come specificatamente alessandrini<sup>12</sup>. Origene si pone sulla scia di Filone, sviluppando l'allegoria in senso cristiano. Il significato più profondo non è il primo senso letterale, ma quello che è sotto il velo della lettera. Per il rapporto tra AT e NT, le conseguenze sono facili da descrivere: gli eventi della storia di Israele, più che sul piano storico, sono letti come immagini di accadimenti futuri. "Questo libro non sta tanto ad indicarci le gesta del figlio di Nun, quanto a descrivere i misteri del mio Signore"<sup>13</sup>. Così Giosuè/Gesù è la guida che introduce l'umanità nella vera terra promessa, cioè in Gesù stesso. Origene spiega allo stesso modo anche il NT: "Prima del Vangelo, che fu fatto per mezzo della venuta di Cristo, niente degli antichi (scritti) era vangelo. Il vangelo però, che è alleanza nuova, avendoci liberato dalla vetustà della lettera, ha fatto risplendere con la luce della conoscenza la perenne novità dello Spirito, che è proprio della nuova alleanza, depositata in tutte le Scritture. Bisognava però che il vangelo, che ha reso possibile parlare di vangelo anche nell'AT, fosse chiamato 'vangelo' per eccellenza"<sup>14</sup>.

Da questa affermazione, sembra si possano trarre queste conseguenze: a) l'AT non è, in se stesso, *lieto annuncio*; b) prima della venuta del vero vangelo (Gesù), nell'AT tutto rimane nascosto sotto il velo della "lettera", per cui le antiche Scritture sono contrassegnate dalla vetustà della lettera, mentre la nuova alleanza è contrassegnata dalla novità dello Spirito. È la venuta di Cristo che ha "liberato" i testi sacri ebraici, rendendoli vangelo. Per Origene, dunque, l'AT contiene delle potenzialità, che sono nascoste e diventano realtà solo con la novità di Cristo. Se non viene percepito nel rimando alla realtà di Cristo e al conseguente dono dello Spirito, l'AT rimane imprigionato nella lettera.

#### c) *Il modello promessa-compimento*

È il modello scelto anche da *Dei Verbum* 15, quando afferma: "L'economia dell'AT era ordinata soprattutto a preparare, ad annunciare profeticamente e a significare attraverso varie figure la venuta del Cristo redentore dell'universo e del suo regno messianico". Così l'AT costituisce la preparazione o la promessa che avrà la sua piena realizzazione solo nel NT. L'AT ha la funzione di preparare la manifestazione piena e definitiva del regno di Dio che si ha in Cristo Gesù. In un tale contesto di comprensione, l'AT può essere definito una "introduzione al cristianesimo"<sup>15</sup>, perché soltanto il NT costituisce l'evento compiuto e solo il NT ha in sé quella scala di valori per misurare la rivelazione dell'AT. Questo ha il carattere di un evento "incompiuto", che aspetta la sua definitiva manifestazione e realizzazione. Così sono state

lette le parole di Gesù: "Non sono venuto ad abrogare la Legge e i profeti, ma a dare compimento" (Mt 5,17-20) oppure quelle di Paolo: "Paolo, servo di Gesù Cristo, chiamato apostolo, consacrato al vangelo di Dio, vangelo che egli aveva preannunciato per mezzo dei suoi profeti negli scritti sacri riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la natura umana" (Rm 1,1-3).

Agostino affronta la questione nel *Contra Faustum* dove descrive una disputa pubblica con il manicheo Fausto che al pari degli gnostici non accettava l'AT e rifiutava come spurio quel versetto di Matteo. Fausto contestava ad Agostino una forma di incoerenza: accettare quel versetto e rifiutare la norme della legge giudaica. Il vescovo di Ippona rimprovera a Fausto (e agli ebrei) di non aver compreso il significato delle parole di Gesù. Con lui la Legge ha ricevuto la sua pienezza nella carità, resa efficace dalla grazia e dalla verità di Cristo. Non è più necessario osservare i precetti anticotestamentari, che avevano un carattere provvisorio e figurativo, perché adesso si è compiuto ciò che prefiguravano. Essi "erano osservati da quelli che non capivano. Quando invece vennero [...] le cose prefigurate da quelle, ormai non se ne comanda più l'esecuzione, ma si leggono per capirle" (18,4).

#### d) *Il modello storico-salvifico*

La Bibbia, nella sua unità, è considerata come *testimonianza di una storia*. Questa storia viene letta come *storia della salvezza*, perché messa in rapporto con l'intervento di Dio. In questa storia la persona di Gesù ha un posto speciale. Questa storia è aperta al futuro compimento.

Il grande pioniere dell'unità della Scrittura e della storia della salvezza è Ireneo di Lione († 200 ca.). Nella sua opera *Adversus Haereses*, Ireneo si muove soprattutto sul terreno dell'esegesi biblica. E anche se il NT è citato quasi un numero doppio di volte rispetto all'AT, l'alternarsi di citazioni di AT e di NT consente di affermare che, per Ireneo, la Scrittura costituisce un'unità e che le due parti della Scrittura godono della medesima autorità. I Testamenti sono connessi in maniera organica in un'unica storia di salvezza, testimoni di un Dio che ha operato cose diverse in tempi diversi, adattandosi ai diversi stadi della vita umana, nelle sue diverse fasi di sviluppo. Ireneo vuole dimostrare il legame che esiste tra i diversi momenti successivi dell'economia salvifica<sup>16</sup>. Per il vescovo di Lione, dunque, le differenti economie costituiscono altrettanti segmenti della rivelazione e manifestano l'opera dell'unico Dio onnipotente che ha fatto tutte le cose mediante il suo Verbo.

Proviamo a leggere alcuni testi per cogliere meglio il pensiero di Ireneo: "Così Dio, fin dal principio, plasmò l'uomo in vista della sua munificenza; egli ha scelto i patriarchi in vista della loro salvezza; ha formato in anticipo il popolo, per insegnare agli ignoranti a seguire Dio; ha istruito i profeti, per abituare l'uomo a portare sulla terra il suo Spirito e a possedere la comunione con Dio" (IV,14,2). Ireneo presenta così non uno schizzo della storia progressiva dell'umanità, ma ne fa un ritratto valido in ogni momento. Guardando l'umanità da diverse prospettive, Ireneo ci spiega chi è l'uomo e come Dio lavora con lui in ogni istante. "Lui, che non ha bisogno di

nulla, accordava la sua comunione a coloro che avevano bisogno di lui; per coloro che gli erano graditi, come un architetto, disegnava l'edificio della salvezza; per coloro che non vedevano, in Egitto, egli da se stesso offriva una guida; per coloro che erano inquieti, nel deserto, dava la Legge più adatta; a coloro che entravano nella terra promessa, procurava una degna eredità; per coloro che ritornavano al Padre, uccideva il vitello grasso, e dava la veste migliore. In molti modi disponeva il genere umano alla musica (*symphonia*) della salvezza" (IV,14,2). È fuori dubbio l'importanza che Ireneo attribuisce all'azione salvifica del Padre verso tutta l'umanità fin dall'inizio dei tempi, così come alla presenza del Verbo il quale rivela il Creatore per mezzo della creazione; per mezzo della sua Incarnazione, il Padre che l'ha generato; e che annuncia se stesso e il Padre per mezzo della legge e dei profeti (cfr. IV,6,6).

L'argomentazione di Ireneo prende l'avvio dall'affermazione di Gesù: "Abramo ha visto il mio giorno e si è rallegrato" (Gv 8,56): "Che vuol dire? *Abramo ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia*. In primo luogo egli credette che era lui il Creatore del cielo e della terra, il solo Dio; poi, che egli avrebbe reso la sua posterità simile alle stelle del cielo. Dunque giustamente, lasciando ogni parentela terrena, egli seguiva il Verbo di Dio, peregrinando con il Verbo, per rimanere con il Verbo. Giustamente anche gli apostoli, che erano stirpe di Abramo, lasciando la barca e il padre, seguivano il Verbo di Dio. Giustamente anche noi, che abbiamo ricevuto la stessa fede che professava Abramo, prendendo la nostra croce come Isacco prese la legna, lo seguiamo. Infatti in Abramo l'uomo aveva appreso in anticipo e si era abituato a seguire il Verbo di Dio. Così Abramo, seguendo il comandamento del Verbo di Dio in base alla sua fede, con animo umile donò il suo unico e diletto figlio in sacrificio a Dio, affinché Dio avesse il beneplacito di dare il suo diletto e unigenito Figlio, in favore di tutta la sua discendenza, in sacrificio per la nostra redenzione" (IV,5,3-4). Gli apostoli sono uniti ad Abramo da un triplice legame: quello della discendenza secondo la carne; quello della rinuncia ai loro beni e ai loro padri; quello della sequela del Verbo. Pure noi siamo legati ad Abramo mediante un triplice legame: quello di una stessa fede; quello della sottomissione alla sofferenza, come Isacco; quello della sequela del Verbo. Affermare che in Abramo l'uomo aveva imparato anticipatamente a seguire il Verbo di Dio è affermare una "mediazione" di Abramo nei confronti di ogni credente. Abramo non è presentato soltanto come *modello* religioso del credente da imitare, né soltanto come *figura* del credente, ma come causa efficiente della fede del credente ("padre nella fede"). La fede di Abramo non è soltanto uno specchio suggestivo della nostra fede, sulla quale possiamo meditare con profitto. È un costitutivo così irrinunciabile del mistero della fede cristiana come lo sono gli apostoli.

Per Ireneo, il profeta non è solo un annunciatore della salvezza, ma un vero artefice di essa; egli pone gesti efficaci sotto la guida dello Spirito, gesti che dovranno essere continuati e completati. Dietro le manifestazioni di Dio (a Mosè, a Elia) c'è il Verbo rivelatore del Padre, molteplice e ricco come Lui, che lo manifesta non sotto

una sola forma, né sotto un solo aspetto, "ma secondo i diversi adempimenti delle sue economie" (IV,2,11). Ireneo distingue tre modi diversi di visione: Dio si rende visibile per mezzo dello Spirito secondo il modo profetico, per mezzo del Figlio secondo l'adozione, nel regno dei cieli secondo la paternità. Lo Spirito prepara l'uomo per il Figlio, il Figlio lo conduce al Padre, il Padre gli concede la incorruttibilità che conduce alla visione. Ma il tempo della visione profetica secondo lo Spirito non differisce in qualità salvifica dal tempo della visione per mezzo del Figlio. "I profeti prefigurano (*praefiguro*) in se stessi tutto ciò, a causa del loro amore per Dio e a causa del suo Verbo. Infatti, poiché erano anch'essi membra di Cristo: ciascuno di loro secondo il fatto di essere un membro determinato manifestava la profezia; tutti, pur essendo molti, raffiguravano (*praeformo*) uno solo, e annunciavano le azioni che sarebbero state di uno solo" (IV,33,10). L'uso del verbo *praeformo* in Ireneo non indica solo un annuncio, ma una realizzazione: l'autore propone un duplice modo di vedere l'azione dei profeti. Questi annunciano un'opera di salvezza, in quanto ancora non è conclusa e perché Cristo deve mettere su di essa il suo sigillo; ma nello stesso tempo partecipano attivamente alla realizzazione di un'unica opera di salvezza che già si sta adempiendo e produce i suoi frutti. Ognuno dei profeti, per Ireneo, con le sue parole e la propria vita ha realizzato una delle "economie" di salvezza che il Padre porta a termine nell'umanità.

Ireneo deduce la prova della presenza del Cristo-Logos nell'AT dalle parole di Gesù in Mt 13,17: "molti profeti e giusti desiderarono vedere ciò che voi vedete...". "Come avrebbero potuto desiderare di vedere e ascoltare, se non avessero conosciuto in anticipo la sua venuta? E come la potevano avere conosciuta in anticipo, se non avessero ricevuto da lui tale conoscenza anticipata? E come le Scritture avrebbero potuto rendere testimonianza di lui, se un solo e medesimo Dio non avesse sempre rivelato tutto e mostrato in anticipo, per mezzo del Verbo, a coloro che credevano, sia quando si intratteneva con l'opera da lui modellata, sia quando dava la Legge, sia quando rimproverava, sia quando incoraggiava; e ancora quando liberava lo schiavo e lo adottava come figlio e quando, al tempo opportuno, gli offriva l'eredità dell'incorruttibilità, per il perfezionamento dell'uomo?" (IV,11,1). Mantenendo il tenore generale dell'espressione di Matteo: "Molti profeti e giusti", Ireneo utilizza formulazioni universali che gli permettono di includere semplicemente ogni uomo. Il Figlio non solo è il rivelatore del Padre, ispiratore di visioni profetiche e dispensatore di grazie. Egli è nello stesso tempo, già nell'AT, l'oggetto di questa rivelazione: "certamente, dappertutto nelle sue Scritture, è seminato il Figlio di Dio: talvolta si intratteneva con Abramo, talvolta con Noè, dandogli le dimensioni dell'arca, talvolta cercava Adamo, talvolta cercava di indurre a giudizio i sodomiti; e ancora quando appariva, e dirigeva Giacobbe sulla via, e dal rovetto parlava con Mosè" (IV,10,1). Il senso di questa semina è offrire ai personaggi del NT testimonianze dell'AT che li aiutino ad accettare le vie del Signore: per esempio, Giuseppe può accettare l'incomprensibile gravidanza di Maria grazie alla mediazione di Is 7,14.

### Conclusione

“Chi è davvero spirituale interpreterà tutte le altre cose che i profeti hanno detto, tutte quelle che, con tante citazioni dalle Scritture, abbiamo già mostrato. Costui interpreterà tali cose, mostrando in quale modo dell’economia del Signore sono dette ciascuna di esse, e facendo vedere il corpo intero dell’opera del Figlio di Dio, conoscendo sempre [da intendersi: in ogni epoca] lo stesso Dio, apprendendo sempre lo stesso Verbo di Dio, anche se adesso si è manifestato a noi; e riconoscendo sempre lo stesso Spirito di Dio, anche se negli ultimi tempi è stato effuso su di noi in un modo nuovo; e dalla creazione del mondo fino alla fine, egli riconoscerà lo stesso genere umano, dal quale, coloro che credono in Dio e che seguono il Verbo, percepiscono la salvezza che proviene da lui” (IV,33,15). Dio esercita la sua attività salvifica nella totalità del genere umano dall’inizio alla fine dei tempi. L’uomo è il luogo della rivelazione e dove c’è umanità, c’è azione salvifica. La funzione dell’uomo veramente spirituale è riconoscere la modalità di quest’azione salvifica in ogni periodo della storia ed in ogni uomo.

Ireneo sottolinea la fedeltà di Dio: scoprire quale tratto dell’economia salvifica corrisponde a un’azione o a una parola profetica non è dunque stabilire una corrispondenza fra preannunciato e realizzato, ma fra struttura totale della salvezza e realizzazione particolare.

\* Testo, rivisto dall’Autore, della relazione tenuta presso il Centro Pattaro il 5 novembre 2009, nell’ambito del ciclo di Patristica *La Scrittura si fa vita della comunità credente*.

<sup>1</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Smyrnaeos*, 7, 2

<sup>2</sup> IRENEO, *Adversus haereses*, 3,11,8

<sup>3</sup> Cfr 2 Tim 3, 16 e 2 Pt 1, 21

<sup>4</sup> Per es. BASILIO, *Homiliae in Psalmos*, 1, 1 “*Omnis Scriptura est divinitus inspirata atque utilis, ideo a Spiritu sancto conscripta*”.

<sup>5</sup> ATENAGORA, *Legatio pro Christianis*, 7, 9.

<sup>6</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Johannem Homiliae*, I, 1s.

<sup>7</sup> AMBROGIO, *De Abraham*, 2, 61.

<sup>8</sup> AGOSTINO, *Sermo*, 246, 1.

<sup>9</sup> De Lubac, nella sua opera *Esegesi medioevale*, avverte che nei Padri, a volte, “i giudizi formulati sulle cose dell’AT differiscono come dal giorno alla notte, a seconda del tempo e della situazione”. Si è indotti a meravigliarsi, continua lo studioso, che un Agostino, il quale in altre opere dà prova di un senso storico acuto e ricusa di giudicare secondo le nostre norme la condotta dei patriarchi, “nel *Contra Faustum* manca totalmente di prospettiva storica e vi misconosce il progresso della rivelazione”. Rimane vero che i giudizi formulati non sono uniformi e sono spesso determinati da circostanze particolari, dalla *vis polemica* e dallo scontro di identità che andò via via accentuandosi tra il cristianesimo e l’ebraismo.

<sup>10</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Philadelphenses*, 8,2-9,1.

<sup>11</sup> B.M. METZGER, *Il canone del NT*, Paideia, Brescia 1997, pp. 52-53.

<sup>12</sup> Questa visuale è piuttosto approssimativa, perché, perfino nella *scuola antiochena*, che con la sua esegesi “letterale” si contrappose all’allegoria di Alessandria, il rispetto del senso letterale non impediva di elevarsi a un altro senso. Diodoro di Tarso († 393) scriveva: “La storia non si oppone alla considerazione superiore (*theoria*), ma, al contrario, è come il basamento e il sostegno delle investigazioni più elevate. Solo da una cosa bisogna guardarsi, che la considerazione superiore (*theoria*) non appaia come confutazione di ciò che la fonda, cosicché non sia *theoria* ma *allegoria*”.

<sup>13</sup> ORIGENE, *Omellie su Giosuè*, I, 3.

<sup>14</sup> ORIGENE, *Commentarii in Iohannem*, I, 36.

<sup>15</sup> ORIGENE, *Contra Celsum*, II, 4.

<sup>16</sup> IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 11, 8.



## IL PROFETISMO BIBLICO DALLE ORIGINI A ELIA ED ELISEO (1ª parte)\*

Romeo Cavedo

Il più antico libro profetico è quello di Amos e precede di poco la caduta del regno del Nord. Ma i libri di Samuele e dei Re ci raccontano storie anteriori di personaggi che sono pure chiamati profeti anche se, per molti aspetti, differiscono dai grandi profeti di cui ci sono giunti gli oracoli in un libro. Quando cominciarono ad esistere i profeti e chi e che cosa furono? Sono queste le domande con cui dobbiamo iniziare il nostro studio.

### 1. Alla ricerca delle origini

Le ricerche sull’origine del profetismo non sono ancora giunte a soluzioni soddisfacenti. Partendo dal presupposto che il popolo d’Israele fu sempre ben inserito nella cultura internazionale del suo tempo ed è debitore ad altri popoli o compartecipe con essi dello sviluppo delle istituzioni e della sua cultura, si è giustamente cercato al di fuori d’Israele il precedente esplicativo del profetismo israelitico. Si sono interrogate le grandi civiltà egiziana e mesopotamica, ma non si è trovato nulla o quasi che potesse veramente esser messo in relazione con i profeti d’Israele. Si è indagato nell’ambiente amorreo e cananeo più vicino al mondo israelitico e si è trovato qualcosa di più, ma ancora nulla di veramente decisivo e illuminante.

L’analogia più prossima rimane quella del cosiddetto profetismo del regno di Mari sull’Eufrate, che presenta notevoli somiglianze di forma e di contesto con gli oracoli profetici biblici. Anche a Mari un uomo annuncia al re i voleri di un dio con una formula “Così dice il dio X” che richiama da vicino l’introduzione degli oracoli biblici. Ma il contenuto, lo spirito, la teologia soggiacente rimangono infinitamente lontani.

Non ci addentriamo in questi problemi. È più utile per noi utilizzare le complesse notizie che la Bibbia stessa ci dà sul profetismo<sup>1</sup>.

### a) I profeti nel primo libro di Samuele

I profeti saranno i protagonisti dell’epoca monarchica ed è curioso notare che, nella storiografia biblica, la loro apparizione si fa più consistente quando Saul si affaccia alla storia. Non mancano menzioni di profeti nella storia del deserto (si pensi al celebre episodio di Num 11,24-30), ma, anche ammesso che non si tratti di reinterpretazioni posteriori, sono abbastanza sporadiche. Nell’antica storia di Saul, invece, i profeti appaiono più volte. Anche questi sono testi di redazione deuteronomista, ma certamente conservano tradizioni antiche.

I profeti della storia di Saul hanno però caratteristiche misteriose e sconcertanti per noi moderni. Si incontrano per la prima volta al cap. 10 quando Samuele predice a Saul che egli troverà “un gruppo di profeti che scenderanno dall’altura preceduti da arpe, timpani, flauti e cetre, in atto di fare i profeti” (1Sam 10,5).

Anche Saul, secondo le parole di Samuele, farà lo stesso e “sarà trasformato in un altro uomo” (10,6) e noi ci domandiamo se questa espressione indichi un mutamento morale o l’acquisizione di un’eccitazione coinvolgente tutto l’essere di Saul e soprattutto il suo corpo. Il v. 10 cita l’avverarsi di ogni cosa e prosegue:

Allora quanti avevano conosciuto prima Saul, vedendolo d’un tratto fare il profeta con i profeti, si dissero l’un l’altro fra la gente: “Che è accaduto al figlio di Kis? È dunque anche Saul tra i profeti?” Uno del luogo disse: “E chi è il loro padre?” Per questo passò in proverbio l’espressione: “È dunque anche Saul tra i profeti?”.

La citazione di questi testi proverbiali e il tentativo di spiegarne l’origine dimostra che siamo di fronte a tradizioni antiche, ormai poco comprensibili per i contemporanei del redattore. Resta oscuro se quelle frasi indichino solo la sorpresa di vedere Saul tra i profeti (e per quale ragione sorprendersi?) oppure contengano anche un filo di ironia o di disprezzo. È forse poco dignitoso per un uomo o per un futuro re fare il profeta? E perché, invece, sembra un segno d’onore per Samuele, che pure è la più grande e vera guida d’Israele? Anche di lui si dirà che stava alla testa di un gruppo di profeti e non si fa nessun commento sul fatto.

Al capitolo 19 leggiamo un episodio analogo. Qui Saul è alla ricerca del giovane Davide di cui già è geloso. Vuole catturarlo e manda, per tre volte di seguito, un manipolo di soldati, ma...

quando essi videro profetare la comunità dei profeti, mentre Samuele stava in piedi alla loro testa, lo spirito di Dio investì i messaggeri di Saul e anch’essi fecero i profeti” (1Sam 19,20).

Andò allora Saul in persona, “ma cadde anche su di lui lo spirito di Dio e andava avanti facendo il profeta, finché giunse a Naiot di Rama. Anch’egli si tolse gli abiti e continuò a fare il profeta davanti a Samuele; poi crollò e restò nudo tutto il giorno e tutta la notte. Di qui è venuto il detto: “Anche Saul è tra i profeti?” (19,23s).

Abbiamo un’altra spiegazione sull’origine del medesimo proverbio di prima e la visione di Saul esausto e nudo dopo un’orgia - si perdoni la parola - di esperienze profetiche, non volute ma subite per la forza dello spirito di Dio, che ha così frustrato i piani di Saul contro Davide.

Una serie di domande si affaccia alla nostra mente: che cosa significa fare il profeta? A che serve il profeta nella vita del popolo di Dio in quest’epoca? Che significa la parola profeta? Perché questa gente è chiamata profeti come i successivi personaggi “del libro” così diversi?

A nessuna di queste domande si può dare una risposta esauriente. Fare il profeta significa qui essere uniti in gruppi, legati a un santuario, con un capo o maestro (lo è Samuele), avere strumenti musicali e fare gesti esteriori ben visibili che prostrano il fisico: forse danze, canti, contorsioni. In ogni caso si tratta di gesti esteriori che la

gente “normale” guarda con sorpresa. Eppure ci vien detto che lo spirito di Dio è la causa di questi fenomeni; ma ci sfugge il vero scopo di questo intervento divino.

#### b) Il significato del termine “profeta”

La parola ebraica che noi traduciamo con “profeta” è in ebraico, *nabi*. Sulla sua etimologia si è a lungo discusso senza giungere a risultati sicuri. Si continua a dire che è probabilmente un antico passivo con il senso di “chiamato”, più perché questa spiegazione concorda con la natura del profetismo biblico classico che non per una vera evidenza etimologica.

Si trovano nella Bibbia altri due termini, entrambi con il senso di “veggente”. Secondo 1Sam 9,9 “quello che oggi si dice profeta allora [al tempo di Saul] si diceva veggente” e quindi si tratterebbe di diverse parole per la medesima realtà. Se questa nota è degna di fede, ci direbbe però che quei profeti di cui abbiamo parlato finora non erano allora chiamati profeti, ma veggenti. Il nome profeta sarebbe stato dato loro in seguito. Perché? Per assimilarli ai grandi profeti classici? Ma come mai, dato che questi sono diversi? E perché, se allora non si chiamavano profeti ma veggenti, la loro attività è descritta come un “fare i profeti”? Anche queste domande rimangono senza sicure risposte. Ci confermano soltanto che il profetismo fu un fenomeno complesso, che subì varie evoluzioni e che gli stessi israeliti tentarono di capirlo instaurando nessi e collegamenti per noi non più molto illuminanti.

Il verbo ebraico corrispondente a *profetare* non può darci lumi sul significato etimologico perché è un denominativo, significa cioè nient’altro che *fare il nabi*. È però interessante un’osservazione grammaticale: il verbo si usa solo in due forme, entrambe di senso passivo o riflessivo. Ci fa pensare che il verbo sottintenda la dipendenza da una potenza superiore che domina il *nabi*.

Un’altra piccola scoperta si può fare leggendo un qualsiasi dizionario di ebraico biblico. Vi è un senso del verbo che i vocabolari sembrano segnalare con un po’ di pudore: agire come un pazzo, infuriarsi, essere pazzo furioso. L’ottimo dizionario Zorell lo introduce così: “*propter similitudinem excessus mentis: furuit, habuit accessum insani furoris*”. Che il passaggio al significato di pazzia sia determinato dalla similitudine con lo stato di mistica eccitazione profetica non so proprio se sia filologicamente dimostrato o se sia una scrupolosa cautela di padre Zorell e di altri con lui. Due passi della storia di Saul usano il verbo con questo senso e sono entrambi molto significativi. Un giorno “un cattivo spirito sovrumano s’impadronì di Saul il quale si mise a delirare in casa” (1Sam 18,10). Poco dopo avrebbe cercato di trafiggere Davide con la lancia. Il cattivo spirito sovrumano è in ebraico un cattivo spirito di Dio. È vero che la parola *elohim* (dio) può anche indicare un qualsiasi essere sovrumano. Ma in 19,9 in un testo parallelo del medesimo episodio, l’ebraico ha il nome proprio *JHWH* e la traduzione “sovrumano” non è più giustificata anche se può basarsi su alcuni testimoni della traduzione greca detta dei Settanta che probabilmente hanno corretto per evitare la difficoltà teologica di uno spirito cattivo proveniente dal Signore. Del resto di cattivi spiriti da parte del Signore-*JHWH* si parla più volte in

16,14-17 ancora in connessione con la relazione tra Saul e Davide. Ma quel che più interessa è che il delirare frutto di questo spirito è espresso in ebraico con la forma intensiva del verbo che solitamente significa fare il profeta. È solo per un'esteriore somiglianza come suggerisce il vocabolario di Zorell o c'è sotto qualche altro nesso che non riusciamo più a ricostruire? Se si eccettua il primo caso di 1Sam 10 è anche impressionante il fatto che il "profetare" di Saul è sempre in connessione con la sua lotta infruttuosa contro Davide: è una specie di follia antidavidica o, come in 1Sam 19,23-24, un espediente divino per neutralizzarla.

Gli altri significati del verbo profetare non hanno bisogno di essere presentati perché sono quelli normali che ci aspetteremmo: indicano quelle attività che comunemente anche noi chiamiamo profetiche. Ci siamo fermati su quelli più sconcertanti e meno noti per dimostrare quanto sia difficile per noi delimitare, con ordine, l'estensione di significato che il verbo può avere.

Le osservazioni filologiche fatte confermano l'urgenza della domanda fondamentale: in che cosa consisteva quel "fare il profeta" che ha accompagnato il primo tentativo di regalità in Saul? Solo alla fine, forse, potremo abbozzare una risposta.

## 2. I profeti nei primi secoli della monarchia

### a) Il profetismo attorno a Davide

I profeti che circondano Davide hanno un aspetto del tutto diverso da quelli che circondavano Saul. Quelli, eccetto Samuele, erano muti, questi parlano spesso; quelli erano scomposti e rudi, questi sono urbani e distinti. Si tratta di Gad e Natan. Entrambi agiscono soprattutto come consiglieri e sembrano avere un vero e proprio ufficio nella corte. Davide li ascolta anche quando lo rimproverano delle sue colpe.

Se anche si vuole ammettere una qualche idealizzazione dell'epoca davidica, se anche si riconosce che qualche testo di redazione posteriore può essere stato messo in bocca, ad esempio, a Natan, tuttavia non si può negare la sostanziale storicità di un quadro di presenze profetiche alla corte di Davide caratterizzate da una grande capacità di giudicare gli eventi alla luce della fede e di tradurre il giudizio in discorsi sapientemente elaborati per raggiungere la massima incisività ed efficacia. Lo dimostra il nucleo più antico del discorso di Natan in 2Sam 7 e la primitiva parabola del povero e della pecora in 2Sam 12,1-4. I profeti di Davide sembrano già dei letterati oltre che degli uomini di Dio.

Che cos'hanno a che fare con le bande che pochi anni prima Saul incontrava? Eppure hanno lo stesso nome. Si dovrà pensare a una diversa fenomenologia del profetismo nella cultura della tribù meridionale di Giuda rispetto a quello arcaico delle zone del Nord, cui appartenevano Samuele e Saul? Non è impossibile, anche se è una pura ipotesi. Di fatto, come vedremo, il profetismo del Nord manterrà alcuni tratti dell'antica irsuta stranezza di quello risalente agli anni di Samuele.

### b) Il profetismo nel Nord fino a Elia

I libri dei Re parlano di numerose vicende profetiche riguardanti il Nord. Dopo Roboamo quasi nulla viene

detto per il Sud. Anche questo è strano.

Il profetismo è una realtà che accompagna il regno del Nord fin dai suoi inizi. Rispetto ai profeti del tempo di Samuele questi uomini hanno alcune caratteristiche nuove. Essi sono molto vicini al re e pronunciano giudizi sulle sue decisioni, spesso sono consultati dai re per conoscere la volontà di Dio e costituiscono l'equivalente dei sacerdoti chiamati a dare un oracolo di successo o di insuccesso, ad esempio, prima di una battaglia. Molto spesso i loro annunci non sono veraci, ma ingannevoli. Talvolta si classificano, per le caratteristiche dette, in profeti di corte e/o falsi profeti. Sono nozioni utili, ma non devono essere né rigide né generalizzate.

Talvolta affiorano elementi che fanno ricordare gli antichi profeti del tempo di Samuele, come il caso di Eliseo che si fa suonare da un ragazzo la cetra per dare un responso. Anche il loro vivere spesso in gruppi o confraternite e l'atmosfera un po' arcaica, scorbutica e scostante che talora li circonda dà la stessa impressione.

Ma la lettura dei testi rivela una problematica ben più profonda. La profezia è una forza, uno stimolo, una guida ma può essere falsa. Come si discerne la vera o falsa profezia?

Il difficile capitolo 13 del primo libro dei Re sembra già contenere una specie di parabola vissuta della possibilità di incontrare una profezia ingannevole. Ma il testo più profondo è quello di 1Re 22,10-28. Tutti i profeti predicono al re d'Israele la vittoria: sono profeti al servizio del re, profeti di corte, se così si vuol chiamarli, ma non per questo consapevolmente e volutamente menzogneri. Piuttosto essi sono inseriti nel sistema politico, miope e adulatorio, del loro tempo. Ma la vera ragione per cui profetizzano il falso non è questa: il testo ci presenta una spiegazione ben più sconcertante. Michea, l'unico profeta autentico, parla così:

Ascolta la parola del Signore. Io ho visto il Signore seduto sul suo trono; tutto l'esercito del cielo gli stava intorno a destra e a sinistra. Il Signore ha domandato: "Chi ingannerà Acab perché muova contro Ramot di Galaad e vi perisca?" Chi ha risposto in un modo e chi in un altro. Si è fatto avanti uno spirito che - postosi davanti al Signore - ha detto: "Lo ingannerò io". Il Signore gli ha domandato: "Come?" Ha risposto: "Andrò e diventerò spirito di menzogna sulla bocca di tutti questi suoi profeti". Ma il Signore a tuo riguardo preannuncia la sciagura (1Re 22,19-23).

In questo testo la profezia ingannevole viene attribuita non direttamente alla positiva volontà di Dio, ma alla sua approvazione di un espediente inventato da uno dei suoi ministri celesti. Si evita così di dire che l'inganno parte direttamente da Dio, ma si afferma che è da lui usato per realizzare il suo piano. Il destinatario dell'annuncio, per parte sua, ha scarse e incerte possibilità di verificare la veracità dell'annuncio profetico che gli viene rivolto. Che ragioni avrebbe, infatti, Acab per dar ragione a Michea e dar torto alla massa concorde degli altri profeti, che con pari autorevolezza - dal momento che anche in loro agisce, secondo Michea, uno spirito sovrumano - gli annunciano il contrario? Uno di questi profeti schiaffeggia Michea e gli dà una risposta che, nella sua insolenza, contiene però

una problematica molto seria: "Per quale via lo spirito del Signore è passato quando è uscito da me per parlare a te?" (22,24).

L'unica possibilità è attendere che il futuro predetto si realizzi ed è quanto si fa in questa occasione. Michea accetta di essere custodito in prigione in attesa dell'esito degli avvenimenti. Sarà lui ad essere rivelato verace.

Senza sminuire la profonda diversità delle circostanze, si nota qui un'analogia con il vecchio profetismo del tempo di Saul, nel senso che anche qui si tratta di un'interferenza potentissima, ma enigmatica di Dio nelle vicende umane per guidare la storia verso il castigo. La profezia non sarà forse una forza con cui Dio fa emergere le contraddizioni degli uomini, impegnati nelle scelte del popolo di Dio, per condurre i loro errori verso il confronto palese con il suo giudizio di condanna? È forse questa la ragione per cui si dirà in Geremia e nel Deuteronomio che solo il profeta di sventura può essere creduto senza riserve, a differenza di chi annuncia la salvezza? È allora un "vero" profeta anche colui che pronuncia annunci oggettivamente fallaci, dal momento che, così facendo, affretta il compimento del

piano divino di giudizio e condanna?

Anche queste sono domande che attendono risposta.

[continua]

\* Testo di una conferenza tenuta per la Scuola Biblica nell'ottobre 1981.

<sup>1</sup> Per ricostruire la storia del profetismo disponiamo solo della narrazione biblica, quasi totalmente di ascendenza deuteronomista. È una storia a tesi, ma non è priva di informazioni storiche, delle quali però non siamo in grado di verificare il grado di attendibilità e solo qualche volta abbiamo motivi concreti - ad es. l'assenza di conferme archeologiche - per dubitare di qualche esagerazione di cui possiamo anche supporre il movente. È così per l'esaltazione di Salomone e del suo tempo, ma non è sicuro fino a che punto Davide e, con lui, Gad e Natan, abbiano ricevuto analoghi encomi. Anche nelle storie di Elia ed Eliseo, che (paragonabili per alcuni aspetti, quanto a genere letterario, ai "Fioretti" di san Francesco e dei suoi primi frati) testimoniano la grande e durevole impressione lasciata da questi profeti, è impossibile dire dove finisca la realtà e inizi la leggenda. Che fare, allora? Essendo il nostro scopo la comprensione teologica del messaggio biblico, ci basta scoprire il senso che il Deuteronomista ha voluto dare alla complessa storia dell'evoluzione, fino alla sua estinzione, del profetismo.

## DALLA BIBLIOTECA



### PROPOSTE DI LETTURA

GALILEO GALILEI, *Sidereus Nuncius ovvero Avviso Sidereo*, trad. it. Di T. Bascelli, Introduzione e note di W. Shea e T. Bascelli, Marcianum Press, Venezia 2009, pp. 179.

L'editrice Marcianum Press completa le sue pubblicazioni per l'anniversario galileiano con una nuova edizione e traduzione del *Sidereus Nuncius*, il primo scritto con il quale Galileo nel 1610 forniva pubblicamente un ragguaglio sulle osservazioni da lui condotte con il telescopio e che contiene le scoperte da lui effettuate: soprattutto l'asperità della superficie della Luna e l'esistenza dei satelliti di Giove (da lui denominati "Astri Medicei"), che confermavano, per la prima volta su base osservativa, le dottrine di Copernico.

Il testo è giustamente noto, anche perché mostra un aspetto non secondario del genio pisano: la sua straordinaria abilità di disegnatore, necessaria per riprodurre fedelmente le immagini della superficie lunare che i suoi occhi avevano colto. Si viene così facilmente attratti in quel clima di entusiasmo intellettuale con il quale Galilei propone le sue scoperte, della cui decisiva importanza era perfettamente consapevole ed in forza delle quali si riteneva in grado di rovesciare un'intera tradizione scientifica. Un entusiasmo che, a posteriori, può sembrare quasi ingenuo, perché

non sembra capace di prevedere le difficoltà cui dovrà andare incontro.

La presente edizione è preceduta da un'esauriente introduzione curata da William Shea (titolare della Cattedra Galileiana di Storia della Scienza all'Università di Padova), che aiuta a fare chiarezza - se ce ne fosse ancora bisogno - sulla vecchia polemica relativa alla paternità del "cannocchiale", evidenziando che il merito di Galilei nel perfezionare uno strumento già esistente è consistito non soltanto nel farne per la prima volta un uso davvero scientifico - come ha da tempo sostenuto Alexandre Koyré - ma anche nell'aver saputo combinare adeguatamente le proprietà delle lenti, frutto dell'abilità dei maestri vetrai di Murano, per ottenere un effetto di ingrandimento maggiore e nel contempo un'immagine più precisa.

Aggiungendosi a *Galileo e il Vaticano* e *Galileo a Roma*, il volume completa degnamente la "trilogia galileiana" dell'editrice, che fornisce un valido contributo di conoscenza, scevro di pregiudizi e intenti polemici, su un tema ancora soggetto, invece, a strumentalizzazioni ideologiche.

Peccato che un paio di refusi tipografici nel testo e qualche imprecisione nei rinvii interni tra le note tolgano un po' di smalto all'edizione.

Marco Da Ponte

# APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA  
PALAZZO BELLAVITIS CAMPO SAN MAURIZIO SAN MARCO 2760 30124 VENEZIA TELEFONO 041/5238673

Anno XXIII, n. 2 - Aprile-Giugno 2010 - Pubblicazione trimestrale

## SOMMARIO



\_\_\_\_\_ pag. 1  
DOVE STA LA CHIESA  
† *Germano Pattaro*



\_\_\_\_\_ pag. 8  
I PADRI E L'UNITÀ DI ANTICO  
E NUOVO TESTAMENTO  
*Luigi Vitturi*



\_\_\_\_\_ pag. 4  
L'ENCICLICA *CARITAS IN VERITATE*:  
UN INVITO AL RINNOVAMENTO  
DELL'ECONOMIA  
*Ignazio Musu*



\_\_\_\_\_ pag. 12  
IL PROFETISMO BIBLICO DALLE ORIGINI  
A ELIA ED ELISEO (1ª parte)  
*Romeo Cavedo*



\_\_\_\_\_ pag. 15  
PROPOSTE DI LETTURA  
*Marco Da Ponte*

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:

Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia

oppure con bonifico bancario: ABI 05188 - CAB 02070 - c/c n° 36243 - IBAN IT70 N 05188 02070 00000036243  
presso Banca Popolare di Verona - Banco S. Geminiano e Prospero, filiale di Venezia San Marco.

Le nuove modalità di spedizione, richieste dal regolamento postale,  
hanno reso assai più costoso farvi giungere "Appunti di teologia":  
i contributi degli amici saranno, quindi, più che mai graditi.

APPUNTI  
DI TEOLOGIA  
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA  
PALAZZO BELLAVITIS CAMPO SAN MAURIZIO SAN MARCO 2760 30124 VENEZIA TELEFONO 041/5238673

Registrazione del Tribunale  
di Venezia n. 922 del 25.02.1998  
Sped. in AP art. 2 comma 20/c  
legge 662/96 - Filiale di Venezia  
Organo del Centro di Studi Teologici  
"Germano Pattaro"  
dello Studium Cattolico Veneziano

Direttore  
*Marco Da Ponte*

Redazione  
*Marco Da Ponte, Serena Forlati,  
Paolo Inguanotto, Maria Leonardi,  
Paola Mangini, Antonella Pallini,  
Paolo Emilio Rossi, Francesco Trentini*

Progetto grafico  
*Alberto Prandi*

Direttore responsabile  
*Leopoldo Pietragnoli*

Redazione  
San Marco, 2760  
30124 Venezia  
Tel. e fax 041 52.38.673  
e-mail: [segreteria@cspattaro.191.it](mailto:segreteria@cspattaro.191.it)

Impaginazione & stampa:  
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.  
Cannaregio, 5104/b - Venezia  
Tel. 041 52.85.667  
Fax 041 24.47.738  
e-mail: [grafart@libero.it](mailto:grafart@libero.it)